

ist. Die übliche Antwort ihrer Pastoren oder Priester (von Unverständnis, grollender Bewunderung und Hilflosigkeit) ist das beste Zeichen (oder Folge) dessen, was ich mit Säkularität und damit mit Modernität meine. Ihr Einwand besteht nicht darin, daß diese «Sprecher» in ihrer Frömmigkeit keine rechtgläubigen Katholiken wären, sondern daß man als moderner Mann einfach diesen Erfahrungen nicht trauen kann, sie nicht versteht und nicht teilnehmen kann – obwohl man schwerlich ihre Kraft leugnen kann.

² Dieses Problem ist in diesem Sinn ein ähnliches wie das des Redens von Gott. Es ist wichtig, alte, anachronistische Formen des theologischen Redens aufzugeben, einfach weil sie sinnlos und darum irrelevant für uns geworden sind. Aber die Einführung neuer Formen garantiert nicht schon eine neue Fähigkeit, sinnvoll über Gott zu sprechen. Es ist sozusagen eine Notwendigkeit, aber keine ausreichende Bedingung, da auch hier ein Sinn für das Heilige erste Voraussetzung für die Bedeutung jeder Form von Theologie ist.

³ Diese Behauptung, das ist offenkundig, schließt ein, daß für mich die mystische Befähigung eine spezielle Berufung oder Gabe in der christlichen Gemeinde darstellt, aber nicht normativ für sie ist. Für die meisten von uns kommt Gott, wenn überhaupt, durch endliche Medien und nicht direkt, das heißt in unserem Leben und in der Geschichte, nicht jenseits davon. Diese Erscheinung des Göttlichen in und durch das Geschöpfliche und das Geschichtliche scheint mir normativ für die christliche Tradition zu sein und ebenso für die wichtigsten Formen des Gottesdienstes. Hierin scheine ich mich in Nichtübereinstimmung mit meinem Freund Louis Dupré zu befinden, vgl. sein interessantes Buch *The Other Dimension* (Garden City 1972, bes. Kapitel 12). Dieses thomistische Prinzip, nach dem das Denken auf den Erfahrungsbereich begrenzt ist, bedeutet nebenbei, jedenfalls im modernen Kontext, daß die Theologie nur über Gott in seiner Beziehung zu uns und nicht über ihn, wie er in sich selbst ist, sprechen kann.

⁴ Aus diesem Grund kann jedes Geschöpf, wie die Geschichte der Religionen zeigt, Vehikel für irgendeine Offenbarung des Heiligen werden, und umgekehrt kann jede Art von Offenbarung als von universeller Reichweite bezeichnet werden. Offensichtlich kommen viele Unterschiede zwischen den Religionen von der großen Vielfalt der Medien her, die als wesentliche Schlüssel zum Göttlichen, das in allen Geschöpfen gegenwärtig ist, verstanden werden.

⁵ Dies ist nur eine der Grundlagen für das Vorhandensein sowohl des Wortes als auch des Sakramentes in der christlichen Existenz. Andere werden noch später in unserer Erörterung erwähnt.

⁶ Üblicherweise erreichen Diskussionen um den «legitimen» Gottesdienst den Begriff der Interrelation von der anderen Seite, indem nämlich gefragt wird: «Welche Formen des Gottesdienstes sind tatsächlich genuiner Ausdruck Jesu Christi?» – das heißt, indem sie nach «gültigen» Formen des Worts und Sakramentes fragen. Da ich meine, daß diese Frage zwar wichtig, jedoch nicht der hilfreichste Schlüssel zu den Problemen um den Gottesdienst ist, sondern daß der Kern des Problems in der Beziehung auch von «gültigen» Formen zur gewöhnlichen, säkularen Erfahrung besteht, darum werden wir diese schwierige Festung sozusagen von rückwärts angreifen und die Weisen der Erscheinung des Heiligen in der gewöhnlichen Erfahrung erläutern.

⁷ Zur umfassenderen Diskussion der Abhängigkeit aller Ebenen unserer Natur von der Gegenwart der göttlichen Endgültigkeit und zur Weise unseres «Bewußtwerdens» dieser Dimension unserer Existenz im gewöhnlichen Leben vgl. die Schrift des Vf. *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language* (Indianapolis 1969) Teil II, Kapitel 3 und 4.

⁸ Eine Verteidigung dieser «augustinischen» Sicht gegenüber Wissen und Wahrheit in Begriffen der modernen wissenschaftlichen Forschung findet sich in der Schrift des Vf. *Religion and the Scientific Future* (New York 1970) Kapitel 2.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LANGDON GILKEY

geboren 1919 in Chicago. Er studierte am Harvard College, an der Columbia Universität und am Union Theological Seminary, promovierte 1954 in Philosophie, war Lektor für Religion am Vassar College und Professor für Theologie an der Vanderbilt Divinity School zu Nashville, seit 1963 ist er Professor für Theologie an der Universität Chicago. 1965 erhielt er den Preis Guggenheim, um in Rom katholische Theologie studieren zu können. Er veröffentlichte mehrere Bücher und Aufsätze, unter anderen: *Religion and the Scientific Future* (New York 1970).

Irénée-Henri Dalmais Der Ausdruck des Glaubens in den orientalischen Liturgien

Die höchst unerfreuliche Spaltung zwischen einer im katechetischen Unterricht vermittelten Schultheologie und einem gefühlvollen oder moralisierenden Pietismus, der sich am Rand einer im Schutz

einer klerikalen Kultur künstlich konservierten und restaurierten Liturgie entwickelte, wie wir sie in den westlichen Gruppen der Christenheit lateinischer Prägung vorfinden, verursacht ungeheure Schwierigkeiten, die man als fast unüberwindliche Schranken für das vom Zweiten Vatikanum angestrebte liturgische Erneuerungswerk ansehen muß. Die Christen orientalischer Traditionen – so unterschiedlich auch ihre Ausdrucksformen je nach den Völkern und Kulturen sein mögen – begreifen kaum, daß man, um diese Erneuerung zuwege zu bringen, abrupt mit den überkommenen Riten und Formularen einer langen Tradition brechen muß, die trotz innerer Verarmung und mancher Sklerosen ohne allzu tiefgreifenden Bruch ihre

Wurzeln bis zu dem Mutterboden des kirchlichen Lebens der ersten christlichen Gemeinden hinabsenken. Ja zum guten Teil hatte diese Tradition sich kontinuierlich aus den Formen und Ausdrucksweisen des Gebetes der Synagoge entwickelt, durchtränkt von biblischen Bezugnahmen, welche die aus dem Heidentum kommenden Christen von Anfang an assimiliert hatten. Dennoch muß anerkannt werden, daß die Liturgie der römischen Kirche, die den dem gesamten lateinischen Abendland gemeinsamen Kern liturgischen Ausdruckes bilden sollte, sich durch die Stilisierung ihrer Formeln und die äußerste Nüchternheit ihres Rituals von dem Hintergrund abhob, den man ökumenisch nennen könnte und den man in den verschiedenen orientalischen Liturgien wiederfindet, wie auch in einem großen Teil der alten lateinischen Liturgien – der mailändischen, der spanischen und der gallischen.

Zweifelloos ist es nicht uninteressant für das gegenwärtige Suchen nach einer neuen Sprache des Glaubens, namentlich in dem privilegierten Raum seines liturgischen Ausdruckes, seine Aufmerksamkeit für eine Weile dieser Tradition zu widmen und sich vornehmlich ihrem allgemein anerkannten Kern zuzuwenden, dabei aber kurz die unterschiedlichen Formen zu registrieren, die sie in den verschiedenen Kulturen angenommen hat und die in dem liturgischen Ausdruck der verschiedenen «Riten»¹ fixiert sind. Dieser gemeinsame Kern scheint sich im wesentlichen im syro-palästinensischen Raum herauskristallisiert zu haben, vornehmlich in der kosmopolitischen Stadt Antiochien, in der eine zahlenstarke, recht aktive jüdische Gemeinde Vertretern anderer semitischer Kulturen begegnete – namentlich jener, die von dem christlichen Brennpunkt Edessa (Urfa) in Obermesopotamien ausstrahlte, der seinerseits in ständigem Austausch stand mit den «Christenheiten» jenseits des Euphrat und den Einflußbereichen der griechisch-römischen Welt. Antiochien selbst ist ein keineswegs geringeres Zentrum des Hellenismus; hier werden die Ausdrücke des Glaubens aufgenommen, die in den Christengemeinden Anatoliens Gestalt gewinnen, namentlich in Kapadozien, vor allem von dem Zeitpunkt der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an, zu dem durch die Gruppe der «kappadozischen Kirchenväter» (Basilus, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz) Kapadozien zu einem der bedeutendsten Zentren kirchlichen Glaubensausdruckes wird. Das gesamte reiche Erbe sollte durch die verschiedenen Gebiete der christlichen Welt des Orients wie des

Abendlandes seine Ausstrahlung finden, zunächst dank den Pilgern zum Heiligen Grab und damit unter der eminent populären und konkreten Form, die es in den Feiern an den heiligen Stätten Jerusalems annimmt.² Doch Antiochiens eigener Einfluß sollte sich ebenfalls bemerkbar machen, vor allem in Ägypten und Alexandrien. Es sollte mehr als irgendein anderes Zentrum die Liturgie Konstantinopels und damit den byzantinischen Ritus – der entstanden ist aus dem Zusammentreffen der Traditionen von Konstantinopel, Antiochien und Palästina – gestalten, der zur gemeinsamen Liturgie aller orthodoxen Kirchen wurde und auf die man allzu oft die orientalischen Liturgien generell zurückgeführt hat.

Aus dem ungeheuren Schatz der auf diese Weise gebildeten Formeln und Riten können wir hier nur einige wenige Elemente herausgreifen, die uns zugleich als die wichtigsten und die für unsere aktuellen Anliegen bedeutungsvollsten erscheinen.

Den Namen Gottes verkünden und seine Herrlichkeit kundtun.

«Es ist würdig, daß jeder Mund verherrliche, daß jede Stimme bekenne, daß jegliches Geschöpf verehere und feiere den anbetungswürdigen und herrlichen Namen (der allerheiligsten Dreieinigkeit, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes),³ die geschaffen hat die Welt in ihrer Gnade und ihre Bewohner in ihrer Güte, die die Menschen gerettet in ihrer Barmherzigkeit und den Sterblichen gewährt eine unermeßliche Wohltat...»

Dieser Anfang des uralten sogenannten «apostolischen» Eucharistischen Gebetes, das heute noch in der nestorianischen, der chaldäischen, der syro-malabarischen Kirche in Gebrauch ist, überliefert bis auf unsere Tage die Tradition der Gemeinden armenischer Sprache, die in direktem Zusammenhang steht mit den Ausdrucksformen des Gebetes der Synagoge. Diese bevorzugte Benediktionsformel (Beraka) wird hier als die angemessenste, wenn nicht gar einzig angemessene betrachtet, wenn es darum geht, Zeugnis zu geben für Gott, dessen Geheimnis unzugänglich bleibt, dessen Namen jedoch durch das Werk des Sohnes und die Kundgebungen des Heiligen Geistes offenbart worden ist. Daher fährt dasselbe Gebet auch fort, indem es «die unermeßliche Gnade» erwähnt, «die wir nicht erwerben können: Du hast unsre Menschheit angezogen, du bist mit deiner Gottheit herabgestiegen, du hast unsre Niedrigkeit emporgehoben, unsre Erniedrigung erhöht, unser sterbliches

Fleisch auferweckt...» Ein uraltes Euchologion, das in griechischer Sprache im dritten Buch der *Constitutiones Apostolicae* erhalten ist,⁴ dessen Einfluß auf die charakteristischsten Ausdrucksformen der im byzantinischen Ritus erhaltenen antiochenischen Liturgie nachgewiesen werden konnte, häuft noch stärker die Adjektive, die – durch ihre negative Form – der Transzendenz und Unaussprechlichkeit des Mysteriums Gottes ihren Raum lassen. Sehr bald allerdings erschien es angesichts des Rationalismus, dessen verhängnisvoller Durchbruch das Leben der Kirche in den griechisch sprechenden Gebieten während der arianischen Krise ernstlich stören sollte, notwendig – namentlich in den liturgischen Feiern –, sowohl die Unerkennbarkeit Gottes, als auch seine Offenbarung und Bekundung in Schöpfung und Heilsgeschichte, die in Christus ihren Gipfel und ihre Erfüllung findet, nachdrücklich zu betonen. Zu diesem Zwecke brauchte man nur aus dem vom hellenisierten Judentum ererbten Ausdrucksschatz zu schöpfen. Doch mußte man zugleich die vom Konzil von Nizäa unter dem terminus technicus «*homoousios* (consubstantialis – wesensgleich)» kanonisierte, in allem der des Vaters gleiche Gottheit Christi ins helle Licht stellen. Der Begriff selbst sollte in die liturgische Sprache übergehen, vermutlich noch bevor das unter der Hoheit des Konzils formulierte Glaubenssymbol zum Bekenntnis des Glaubens wurde, das man von den Gläubigen verlangte, damit sie an der eucharistischen Feier teilnehmen konnten, dem Zeugnis, dessen feierlicher Charakter in der Folgezeit von der byzantinischen Liturgie hervorgehoben werden sollte durch den an die Diakone gerichteten Ruf zur Wachsamkeit: «Die Tore, die Tore!» Doch suchte man nach Formeln und Riten, die der Gesamtheit der Gläubigen zugänglicher waren. Es dürfte richtig sein, aus dieser Perspektive die vom Beginn dieser Feier an zu findende Einleitung der Akklamation des *Trishagion* zu sehen: «Heiliger Gott, starker Gott, unsterblicher Gott, erbarme dich unser», die in allen orientalischen Liturgien vorhanden ist. Zweifellos legt speziell der byzantinische Ritus einen besonders großen Nachdruck auf die Transzendenz und Unerkennbarkeit Gottes. Außer den vom Zelebrans während des Gesanges des *Trishagion* gesprochenen Gebeten sei zumindest die Strophe (Troparion) erwähnt, die während der Prozession mit den für die eucharistische Feier bestimmten Gaben von Brot und Wein durch die Kirche zum Altar (Großer Einzug) gesungen wird: «Wir, die wir hier im Mysterium das Abbild der

Cherubim sind und der lebengebenden Dreieinigkeit die Hymne des Dreimal Heilig singen, legen ab alle Sorgen dieser Welt, um den König des Alls zu empfangen, der unsichtbar begleitet ist von Heeren von Engeln, Alleluja.» Auch hier betont das dem Gesang vorausgehende Gebet des Priesters den furchterregenden Charakter der Theophanie, welche diese Zeremonie symbolhaft darstellt. Während die byzantinische Liturgie nur eine Variante des Hymnus der Cherubim kennt, die in der Osternacht gesungen wird, hat die armenische eine Vielzahl verschiedener Texte aufzuweisen, die alle dieses eine Thema variieren.

Es geht hier darum, eine Theophanie gegenwärtig zu setzen, denn in Christus – und nur in ihm – ist das unerfaßbare Geheimnis der göttlichen Transzendenz offenbart worden. Gewiß war auch schon in der Schöpfung ein Widerschein davon wahrzunehmen; sagt doch die Anaphora des hl. Jakobus, das eucharistische Gebet der Kirche von Jerusalem, dessen Einfluß sich auf die verschiedensten orientalischen Liturgien ausgewirkt hat: «Die Himmel, die Himmel der Himmel, alle himmlischen Heere, die Sonne, der Mond, die Myriaden von Sternen, die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist, das himmlische Jerusalem, die Kirche der Erstgeborenen, deren Namen im Himmel verzeichnet sind, die Engel...» lassen das Lob des hochheiligen Gottes erschallen.

Dieses Mysterium hat sich schrittweise enthüllt durch die Heilsgeschichte hindurch: deren große Etappen sind nun in den verschiedenen eucharistischen Gebeten in Erinnerung gebracht, namentlich in dem des hl. Jakobus und dem des hl. Basilius, die in zahlreichen Liturgien Verwendung finden. Aber ebenso in der eucharistischen Feier wie im Laufe der christlichen Initiation wird der Glaube an Christus als einzige Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit mit allem Nachdruck nahegebracht. Die christologischen Kontroversen, die über mehr als zwei Jahrhunderte hin die arianische Krise weitergeführt und bei mehreren orientalischen Kirchen einen bleibenden Bruch verursachen, haben eine Fülle von Texten entstehen lassen, die bestrebt sind, in der Verschiedenheit der Sprachen und Kulturen den orthodoxen Glauben zu wahren. Allein die archaische aramäische Liturgie der mesopotamischen Gemeinden, die durch ihre politische Lage innerhalb des sassanidischen Perserreiches schon früh von der übrigen christlichen Welt getrennt wurden, haben eine Akklamation erhalten, die sehr wohl bis auf die ältesten jüdenchristlichen Gemeinden zurückgehen kann: «Dir,

Herr (*Lakumara*) der Welt, unsere Lobgesänge, Dir, Jesus Christus, unser Lobpreis, denn Du bist es, der unseren Leib belebt und unsere Seelen rettet.» In allen anderen Liturgien ist sie – zweifellos im Laufe des 6. Jahrhunderts – durch eine Strophe ersetzt worden, die die byzantinische Tradition unter die Regierungszeit und Befürwortung des Kaisers Justinian verlegt; sie könnte sehr wohl das Werk des Severus von Antiochien oder doch zumindest von ihm in die Sonntagsliturgie eingeführt sein. Allein der koptische Ritus hat sie jedoch für einige besonders feierliche Zelebrationen behalten: «Eingeborener (*monogenes*) Sohn und Wort Gottes, der Du unsterblich warst und im Schoße der allzeit jungfräulichen Gottesmutter Maria Fleisch annehmen wolltest, um uns zu erlösen; der Du ohne Wandlung Mensch geworden und gekreuzigt worden bist; der Du Einer aus der heiligen Dreieinigkeit bist, verherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geist zusammen – Du rettest uns.» Es ist bemerkenswert, daß die Kirchen, die der chalzedonensischen Orthodoxie treu geblieben und so sehr darauf bedacht sind, alles zu meiden, was ihnen den Beigeschmack von Monophysitismus zu haben schien, keinerlei Bedenken trugen, sich diesen Text zu eigen zu machen. Was ihnen speziell wichtig erschien – ebenso wie der gesamten Tradition des orientalischen Christentums –, war die starke Betonung und nachdrückliche Einschärfung des Glaubens an die Gottheit Christi, in der das unzugängliche Geheimnis Gottes sich für uns kundgetan hat.

Um so konkret wie möglich das Paradox des christlichen Glaubens zum Ausdruck zu bringen, hat die von Antiochien und Jerusalem ausgehende liturgische Tradition mit Vorliebe zu dem Spiel der Antithesen gegriffen, die die unwandelbare Herrlichkeit des Schöpfer-Wortes und die Erniedrigung der Menschwerdung und des Leidens einander gegenüberstellen. Nehmen wir beispielsweise das Troparion der Vesper von Karfreitag im byzantinischen Ritus: «O furchterregendes und außerordentliches Mysterium, das wir an diesem Tage sich vollziehen sehen; das Unberührbare ist festgehalten; der Adam von dem Fluch befreit hat, ist in Ketten geschlagen; der die Herzen und Nieren durchforscht, ist einer ungerechten Untersuchung unterworfen; der den Abgrund schließt, ist ins Gefängnis eingeschlossen; man führt den vor Pilatus, vor dem die Mächte der Himmel zitternd stehen; Backenstreiche gibt man dem, der die Schöpfung gestaltet; der Richter der Lebenden und Toten ist zum Galgen verurteilt; ins Grab legt

man den, der die Hölle um ihren Raub bringt. Dir, der Du alles aus Liebe leidest, der Du alle Menschen vom Fluch erlöst – Du so milder Herrscher, Dir sei Ruhm und Ehre.

Die Liturgie als Dichtung und Spiel

Aus solchen Texten tritt uns eine in der abendländisch-römischen Tradition sehr seltene liturgische Ausdrucksform entgegen. Diese ihrerseits hat euchologische Formulierungen von wunderbarer Gedrängtheit und einer Dichte hervorgebracht, die jede Übersetzung, ja selbst jede Adaptation, nahezu unmöglich macht. Es muß indessen anerkannt werden, daß im Gegensatz dazu die Euchologie im eigentlichen Sinne der orientalischen Liturgien außerhalb der eucharistischen Gebete (*Anaphora*) nur wenig Texte enthält, die den Vergleich aushalten. Die Genialität und den Geist dieser Traditionen hat man in anderen Formen zu suchen. In bedeutend konkreterer und lyrischerer Form bewegt sie sich mit Vorliebe auf dem Boden des Imaginären. Die liturgische Feier nimmt hier die Gestalt eines großen Spieles der ganzen versammelten Gemeinde an. Dabei werden alle Mittel eingesetzt, die auf dem Weg der Vorstellungs- und Empfindungsfähigkeit in eine Erfahrung der wirkenden Gegenwart des Geistes hineinführen können, der kommt, um in der Kirche das Heilmysterium zu vollenden. Daher rührt auch der Platz und die Bedeutung, die der Bitte um Herabkunft des Geistes (*Epiklese*) zuerkannt wird. Bekanntlich haben die lateinischen Theologen lange Zeit in dieser Hinsicht einen ungeheuren Mangel an Verständnis an den Tag gelegt, vor allem was die Rolle der *Epiklese* bei der eucharistischen Feier anbetrifft. In der syrischen Tradition wird die Bedeutung dieses Momentes bei allen großen Konsekrationshandlungen, soweit sie als sakramental gelten, deutlich herausgearbeitet – so bei der Weihe des Taufwassers, des Salböles, des Chrysmation (*myron*), des eucharistischen Brotes und Weines. Jedesmal, wenn dabei der Zelebrans, sich tief verneigend die Herabkunft des Geistes erfleht, verkündet der Diakon: «Geliebte, wie schrecklich und furchterregend ist doch diese Stunde, dieser Augenblick, in dem der Heilige Geist von den erhabenen Himmelsphären kommt, niedersteigt auf diese Gaben und sie weihet. Seid wachsam, betet still und voll Furcht, betet!»⁵

Um an diesen Höhepunkt heranzuführen und seine ganze Bedeutung herauszuarbeiten, haben die orientalischen Liturgien vorzugsweise aus

dem Schatz der biblischen Themen und Motive geschöpft. Aber sie haben auch auf die großen kosmischen Symbole Bezug genommen. Der Glaube an Christus, der die messianische Hoffnung erfüllt, das Siegel auf den Plan des Schöpfungswerkes setzt und die eschatologische Fülle einleitet, ist durch dieses Spiel von Bildern und Symbolen hindurch ausgedrückt. So hat sich auch in diesem syro-palästinensischen Raum zuerst jene reiche dichterische Sammlung gebildet, aus der alle orientalischen Liturgien geschöpft haben. Außer der Verteilung der Lesungen, der Gesänge von Psalmen und biblischen Hymnen, die das unauflöbliche Grundgewebe jeglichen christlichen liturgischen Ausdruckes bilden, sind hier Hymnographie, Euchologie und Homiletik in Rhythmen gegossen worden, die derart geschmeidig sind, daß es nicht schwer war, sie in die verschiedensten Sprachen zu übertragen. Die Liturgie des Stundengebetes, die der eucharistischen und sonstigen sakramentalen Feiern, sowie alle übrigen kultischen Funktionen haben nur darin zu schöpfen und ihren Bedürfnissen wie dem eigenen Genius ihrer jeweiligen Sprachen und Kulturen gemäß diesen einen gemeinsamen Grund anzupassen brauchen. Daraus sind Liturgien in Gestalt gewaltiger Dichtungen entstanden, in denen Gesang, Entfaltung der Gestik, ja selbst die Ikonographie – namentlich in der byzantinischen Tradition – eine ebenso große Rolle spielen wie der verbale Ausdruck. Dieser kann, wie das noch in den meisten Fällen geschieht, sich weiter in einer archaischen oder gar völlig außer Gebrauch gekommenen Sprache formulieren. Man verspürt kaum das Bedürfnis zu übersetzen. Die liturgische Handlung wird gelebt und bildet zugleich eine Erfahrung und ein Glaubensbekenntnis. Dazu reichen einige Gesten, einige allen vertraute Formeln aus. So reich nicht selten der doktrinale Gehalt der Texte ist – was in der Liturgie den Ausschlag gibt, ist mehr ihr Charakter als Zeugnis kirchlichen Glaubens als die verschiedenen Einzelheiten.

Die eschatologische Perspektive

Auf viele Abendländer, die von einer vorwiegend konzeptuell bestimmten Kultur und entsprechenden Formen der Unterweisung geprägt sind, wirkt diese Art überraschend, ja schockierend. Und man begreift sie überhaupt nur dann recht, wenn man sich – neben ihrem tiefen Sinn für die Unerkennbarkeit Gottes und die Unaussprechlichkeit seines Mysteriums, wovon eben die Rede gewesen ist –

die Atmosphäre eschatologischer Erwartung vor Augen hält, die die orientalischen Liturgien prägt. Der Akzent kann dabei je nach Kultur oder historischer Situation, in deren Rahmen sich die einzelnen Liturgien entwickelt haben, verschieden sein. Die byzantinische und – in einem etwas geringeren Grade – die armenische Tradition, die ihr nah verwandt ist, sind vor allem auf das Motiv der Vorwegnahme des endzeitlichen Reiches bedacht, welche die liturgische Feier bildet. Nach dem bekannten Wort des russischen Theologen P. Serge Bulgakow ist sie «Himmel auf Erden». Aus diesem Grunde sind auch die in dieser Tradition geformten Christen, namentlich die Slawen, der Auffassung, es komme vor allem darauf an, daß die Kirche die Möglichkeit habe, das Wesentliche ihres liturgischen Lebens zu wahren, durch das sie das kommende Gottesreich verkündet und vorwegnimmt und den Sieg Christi über die Mächte des Bösen und des Todes. Diese Auffassung findet ihren Ausdruck beispielsweise in dem «großen Einzug», der bei der Osternachtliturgie an die Stelle des «Hymnus der Cherubim» tritt: «Alles Fleisch schweige und verharre in Furcht und Zittern; es nähre in sich keinen irdischen Gedanken. Denn es naht der König der Könige, der Herr der Herren, um geopfert zu werden und sich als Nahrung den Gläubigen zu schenken. Die Chöre der Engel ziehen vor ihm her, zusammen mit allen Fürstentümern und Mächten. Die Cherubim mit den zahllosen Augen und die Seraphim mit ihren sechs Flügeln verhüllen ihr Antlitz und singen: Alleluja, Alleluja, Alleluja.»

Anders ist der Akzent in den eigentlichen syrischen Liturgien, das heißt in denen, die nie aufgehört haben, jene alte aramäische Sprache zu verwenden, von der Louis Massignon gesagt hat: «Das Aramäische ist die Sprache der Inkarnation in diese Welt, die gerichtet wird; die Sprache der besonderen Erwägung und Erforschung; die Sprache des Feuers, der inneren Prüfung; Sprache des Verhaltens der Gefangenen, jener geheimnisvollen Dinge der Buße: Fasten, Almosen als Zeichen der größten Liebe; denn sich entäußert haben um dessentwillen, den man liebt, bedeutet bereits erfüllt sein.»⁶ Es ist mit einem gewissen Recht geschrieben worden, diese Liturgien bewegten sich «in einer dem Reinigungsort ähnlichen Welt; der theologische Moralismus der Reinigung und endzeitlichen Erwartung der Herrlichkeit der Parusie (sei) die eine ihrer beiden Leitlinien».⁷ Hier ist der sprachliche Ausdruck der eines nie endenden Wachens, eines unaufhörlichen Erwägens der Texte der Schrift und ihres dichterischen Kommen-

tars, in der Erwartung des Erscheinens des Lichtes, das ein berühmter Hymnus der chaldäischen und maronitischen Liturgie besingt, der von beiden auf den großen syrischen Kirchenlehrer Ephräm zurückgeführt wird.

Zusammenfassung

Auf diesen wenigen Seiten konnten wir die Themen des Glaubensausdruckes, die für die orientalischen Liturgien die kennzeichnendsten sein dürften, nur ganz kurz in Erinnerung bringen. Sie beziehen sich auf das Fundamentalste und Spezifischste: die Manifestation des unerreichbaren Mysteriums des dreieinigen Gottes in der Heilsgeschichte, der Menschwerdung und dem Heilswerk Christi, dessen Auferstehung die Zeit der eschatologischen Erfüllung durch das Geschenk des Heiligen Geistes eröffnet. Um die Gläubigen – denn diese sind

Subjekt christlicher Liturgie – in die Erfahrung dieser Wirklichkeiten einzuführen, schöpft man vorzugsweise, wenn nicht gar ausschließlich, aus den Gedanken der Schrift, in ihrer Interpretation durch die Väter, ohne den geringsten Versuch, sie an historische Wandlungen oder neue Situationen anzupassen. Mit anderen Worten: Bisher scheinen die liturgischen Traditionen des Ostens keinerlei Interesse an einem Suchen nach einem neuen Glaubensausdruck zu zeigen, da hinter ihnen die Auffassung steht, daß die Liturgie der Ort schlechthin ist, an dem jeder Christ zur Begegnung mit der von den Vätern überkommenen Tradition gerufen ist. Hier haben wir vielleicht einen der wichtigsten Punkte in dem schwierigen Dialog, der sich zwischen Abend- und Morgenland zu knüpfen beginnt – übrigens auch weit über die christliche Welt hinaus.

¹ Wir verwenden diesen Begriff, dessen Verständnis in seinem kanonisch-liturgischen Sinne stets recht unscharf gewesen ist: liturgischer Ausdruck des Glaubens im Rahmen einer autonomen kirchlichen Struktur. – Vgl. Antoine Joubert, *La notion canonique de Rite* (Rom 1961).

² Unsere Kenntnis stammt vornehmlich aus der *Peregrinatio Aetheriae* (oder *Egeriae*), dem Reisetagebuch einer Pilgerin aus den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts (zweifelhafte 301–384), sowie aus dem in armenischer Übersetzung erhaltenen Lektionar (hrsg. von A. Renoux, P. O. 163 und 168).

³ Dieser Ausdruck des Glaubens an die Trinität ist zweifellos nach dem 4. Jahrhundert eingeführt worden.

⁴ Die Aufmerksamkeit wurde darauf gelenkt durch W. Bousset (Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1915, 435–485) und E. R. Goodenough, *By Light, Light* (New Haven 1935) Kap. 11.

⁵ Zur Rolle des Heiligen Geistes in der syrischen Ekklesiologie siehe E. P. Siman, *L'expérience du Saint-Esprit par*

l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche (Théologie Hist. 15 – Paris 1971).

⁶ Referat auf dem Kongreß der *Etudes Carmélitaines* 1948: *Techniques de contemplation* (Opera Minora II, 548 – Beirut 1964).

⁷ Michel Hayek, *Liturgie Maronite* (Paris 1964), Einleitung XV.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS

geboren am 19. Mai 1914 in Vienne, OP, 1945 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir, an der Universität Lyon und an der Sorbonne, ist Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie, seit 1956 Professor für orientalische Liturgien am Liturgischen Institut zu Paris. Er veröffentlichte u. a.: *Saints et Sanctuaires d'Orient* (Paris 1968).

Casper Honders

Laßt uns unsere Sünden
bekennen...

Orientierung

Wer für diese Concilium-Nummer gebeten wird, über Aspekte des Sünden- und Schuldbekenntnisses in der Zusammenkunft der Gemeinde zu schreiben, steht vor keiner leichten Aufgabe.¹ Er

sieht sich in ein Kraftfeld, in ein Spannungsfeld hineingezogen, in dem er sich zwischen den vielen auf ihn zukommenden Überlegungen und Fakten, Fragen und Gedanken hin- und hergeschleudert fühlt. Denn in uns ist – in welcher Lage wir auch sind und in welchem Zusammenhang wir auch am Gottesdienst der Kirche teilnehmen – eine große Verwirrung, eine deutliche Unsicherheit, wenn nicht gar ein Gefühl von Scham, das unsre ganze Existenz zernagt, wenn wir die Aufgabe auf uns zukommen sehen: sich auf den überall und immer wiederholten Appell zu besinnen, uns in das Bekenntnis der Schuld einzufügen. Damit in der Zusammenkunft für den lebendigen Herrn Platz